

ГУМАНИЗМУ – НЕТ? О РЕЦЕПЦИИ НАСЛЕДИЯ М. ХАЙДЕГГЕРА ВО ФРАНЦИИ (1960 – 1980 гг.)

А.В. ЯСТРЕБЦЕВА

Вопрос о бытии пришел сегодня в забвение,
хотя наше время числит за собой как прогресс,
что оно снова положительно относится к «метафизике».

*М. Хайдеггер*¹

Казус Хайдеггера

1960 – 1980-е гг. – важнейший период в становлении интеллектуальной атмосферы в современной Франции, когда левацкие настроения превалировали в общественном сознании, а идеология во многом определяла предметное поле философии. Политизация философии стала ее отличительной чертой, а многие философствующие мыслители не только принимали участие в многочисленных общественных дискуссиях по социальным и политическим вопросам, но и становились идеологами общественных движений. Одной из таких культовых фигур в течение более 20 лет после окончания Второй мировой войны был философ-экзистенциалист Ж.-П. Сартр, который недвусмысленно заявил в работе 1960 г. «Критика диалектического разума», что «всякая философия является практической»². Именно Сартр стал кумиром бунтующей молодежи в 1960-х гг. и лично участвовал в демонстрациях в Париже.

Вместе с тем среди интеллектуальной элиты уже в начале 1960-х влияние авторитета Сартра заметно снизилось. Так, в 1962 г. К. Леви-Строс в своей книге «Дикая мысль» писал о разрыве с сартровской философией и ее основным тезисом: «Предмет философии – человек»³. В немалой степени это было связано с особым вниманием, которое привлекла к себе фигура немецкого философа М. Хайдеггера, причем своей популярностью во Франции Хайдеггер во многом должен быть обязан именно Сартру, который в своей фундаментальной работе «Бытие и Ничто» (1943) упомянул его имя не менее семидесяти раз. Однако в 1940-х гг. влияние философии Хайдеггера на французскую мысль было еще довольно слабым, скорее всего, по причине его политического прошлого.

После выхода в 1927 г. книги Хайдеггера «Бытие и время», немецкий философ в одночасье оказался на вершине философского олимпа. Ничто, казалось бы, не могло омрачить его славы, если бы не одно обстоятельство. С приходом в Германии к власти Гитлера, в 1933 г. Хайдеггер становится членом рабочей национал-социалистической партии. Это спровоцировало широкие и долгосрочные дискуссии о связи философских воззрений Хайдеггера и его идеологических

предпочтений. Начиная с 1933 г. вплоть до сегодняшнего дня исследователей Хайдеггера волнует вопрос: было ли его вступление в национал-социалистическую партию, его пропагандистские речи в защиту Гитлера, определение как политически неблагонадежных перед национал-социалистскими органами власти своего коллеги Баумгартена и своего ученика Мюллера лишь неверным политическим шагом, который можно объяснить его личностным срывом и который не должен сказываться на судьбе философского наследия Хайдеггера? Или же, напротив, взаимосвязь учения Хайдеггера и его поступков настолько глубока, что преподавание и изучение его философии должно осуществляться с учетом личной «антигуманистической» биографии автора?⁴

Во Франции Хайдеггер до сих пор остается одним из самых популярных мыслителей, несмотря на документальное подтверждение его связи с нацистской организацией (благодаря, прежде всего, работам Г. Шнееберга и Х. Отто), которую многие французы глубоко осуждали и осуждают. Впрочем, среди интеллектуалов находятся и те, кто, напротив, видит в нацизме целую философию субъекта, как, например, Ф. Лаку-Лабарт, утверждавший, что «нацизм — это гуманизм, так как основывается на определении личности с позиции ее силы и власти»⁵.

Парадоксально, но именно среди либералов и гошистов Хайдеггер находил и до сих пор имеет особую поддержку во Франции. Среди них Ж. Гурвич, посвятивший Хайдеггеру серию семинаров в Сорбонне в конце 1920-х гг., Э. Левинас, Дж. Уол, А. Койре, Р. Арон, Г. Корбен. Мысль Хайдеггера удивительным образом стала одним из основных источников критики капиталистического запада и бюрократического востока, а приверженец нацистской идеологии — влиятельнейшим «левым философом»⁶. Сартр способствовал возникновению дискуссии вокруг связи Хайдеггера с нацизмом в журнале *Les Temps modernes*, в рамках которой переосмысливались не только философские идеи немецкого мыслителя, но и формировались различные интерпретации философии нацизма. Сначала вышли статьи М. де Гандиляка «Беседа с Мартином Хайдеггером» и А. де Товарниски «Визит к Мартину Хайдеггеру», а чуть позже — немецкого философа К. Лёвита «Политические следствия философии существования Хайдеггера» и бельгийского мыслителя А. де Вэленса «Философия Хайдеггера и нацизм»⁷. Позднее вышла серия публикаций в журнале *Critique*⁸. В частности, в 1961 г. Ж.-П. Фай представил в нем частичный перевод речей и заявлений, сделанных Хайдеггером в период его ректорства в университете Фрайбурга. Именно эти речи стали основанием для идеологической критики Хайдеггера во Франции, а также для полемики вокруг его основополагающего концепта *völkisch* («народный», «национальный», «расовый»). Тогда

эта дискуссия была весьма ограниченной, ибо не вышла за пределы споров специалистов.

В 1985 г. журнал *Le Débat* опубликовал переводы всех речей Хайдеггера в период ректорства. В 1987 г. вышла книга одного из его учеников В. Фариаса «Хайдеггер и нацизм», которая произвела настоящий фурор среди интеллектуальной элиты, спровоцировав новую волну споров о хайдеггеровском наследии. Нешуточные баталии разгорелись тогда не только на страницах профессиональных журналов, но также на радио и телевидении. В них приняли активное участие такие заметные фигуры французской общественной мысли, как П. Обенк, М. Дегюи, Ж. Деррида, М. Бланшо, А. Финкелькрот, Ф. Лаку-Лабарт, А. Комт-Спонвиль, Ж.-П. Фай, А. Глюксман, А. Рено и др.

В 1988 г. была опубликована еще одна полемическая работа под названием «Политическая онтология М. Хайдеггера»⁹, автором которой был П. Бурдьё. Один из его ключевых тезисов состоит в том, что Хайдеггер видел в установках модерна опасность тоталитарной политики. По мнению Бурдьё, Хайдеггер хотел создать феноменологию господства, в основании которой лежит идея «тоталитарного бытия». Согласно Хайдеггеру, люди, подобно фюреру, захватывающие власть, существуют в любом мире, в котором стоит задача технической эксплуатации бытия. Когда воля к эксплуатации и господству становится фундаментальным жизненным принципом, когда вся деятельность человека подчиняется цели стать «господином над природой», тогда возникает насущная необходимость выработать систему ограничений его действий, новые ценности во избежание разрушительных последствий реализации властных амбиций человека. Для этого, прежде всего, необходимо вернуться к условиям формирования тоталитаризма, а именно к метафизике, создавшей субъекту, вооруженному разумом, все условия для успешной реализации попыток такого господства.

Среди прочих Хайдеггер выделяет следующие черты тоталитаризма, наиболее характерные для современной эпохи: рационализация системы (т.е. использование мощи разума для упорядочивания бытия), метафизика субъективности (где субъект предстает как фундаментальное основание всего бытия), планетарное техническое господство (человек есть господин над природой). В этой связи диалектика Просвещения, которая стала объектом пристального внимания также со стороны М. Фуко и Ж. Делёза — ключевых представителей так называемого «поколения 60-х» во Франции, — состояла в том, что, не сумев освободить человека, Просвещение, по сути, сделало его еще более зависимым: универсализм обернулся европоцентризмом, а рационализм — иррационализмом и тотальным превосходством разума¹⁰.

Хайдеггеру удивительным образом удавалось совмещать в своих работах верность темам, близким экзистенциалистам, — гуманизму и фундаментальной онтологии, — с критикой в адрес философии модер-

на, главным образом, традиционного понимания субъекта. И именно с этим было связано внимание к его работам со стороны французских философов 1960-х гг. Так, 15 июня 1966 г. в журнале *Arts* было опубликовано развернутое интервью с Фуко под названием «Человек умер?» В нем Фуко изобличал гуманизм «Критики диалектического разума» Сартра как «потрясающее, патетическое усилие человека XIX в. мыслить век XX». Сартр не оставил этот упрек без внимания, дав интервью другому журналу *Arc*¹¹, в котором отстаивал тезис об актуальности темы субъекта в современной философии. Несмотря на расцвет в это время различных антиметафизических концепций, Сартр все еще называл собственную онтологию «онтологией субъективности».

Одновременно с возникновением во Франции «субъективной онтологии» Сартра, в Германии возникла «фундаментальная онтология» Хайдеггера. В своем знаменитом «Письме о гуманизме» он выступил против попыток изобразить его в качестве патриарха «философии существования», указав на то, что его мысль направлена на ниспровержение сокровенных метафизических предпосылок экзистенциализма: онтологически конститутивного дуализма сущности и существования, а также попытки осмыслить в этих категориях природу человеческого бытия. Такая позиция оказалась чрезвычайно близкой философам 60-х гг. Через анализ идей Хайдеггера в творчестве Х. Арендт и М. Мерло-Понти влияние хайдеггеровской феноменологии стало практически тотальным, сказавшись на творчестве таких разных французских мыслителей, как К. Лефор, К. Касториadis и М. Фуко.

Субъект, писал Хайдеггер, дистанцировался от всего остального мира для того, чтобы отыскать в себе самом принципы собственных мыслей и поступков. Именно из этого вытекали многие «ложные», с его точки зрения, положения современного гуманитарного знания. В качестве объекта познания всякий феномен должен быть проанализирован, исходя из требований субъекта, отстаивающего свою интеллектуальную автономию. Так, в мире субъективизма Нового времени реализуется принцип «господство — подчинение», а человек ничего не ставит выше собственной «воли к власти» и мыслит себя исключительно как «господина над природой». Именно такую ошибочную, по мнению Хайдеггера, идею призвана была развенчать его фундаментальная онтология.

Критика новоевропейского гуманизма

Философия модерна рассматривает человека как субъекта, образ мира, в отличие, скажем, от Античности или Средневековья. Метафизика Нового времени, по Хайдеггеру, основывалась на определении бытия как «объективности представления» и истины как «уверенности в представлении», тогда как ни в античную, ни в средневековую эпохи не существовало определения бытия как «имеющегося в пред-

ставлении» субъекта. Например, в Средние века бытие было таковым, потому что оно было *ens creatum*, т.е. создано Богом как первопричиной. Такова средневековая онтология, где для того, чтобы быть бытием, необходимо было соответствовать двум условиям: 1) быть созданным и 2) быть обусловленным творящей причиной (*analogia entis*). Эллинистический человек был, скорее, «слушателем» бытия, нежели его господином. Новое время противостояло классической эпохе в том, что поставило человека в центр мироздания. Эта идея лежит в основании трех положений, определяющих, по Хайдеггеру, тоталитарное будущее мира. Во-первых, метафизика субъективности — это идеализм, основанный на принципе разума, определяющем всю гегелевскую философскую систему и мыслимую Хайдеггером как «вершина метафизики». Исходя из этого принципа, первая формулировка которого принадлежит Лейбницу: *nihil est sine ratione*, — естественная и историческая реальности должны быть мыслимы рационально. Во-вторых, метафизика Нового времени является не столько спекулятивной, умозрительной, сколько волюнтаристской и практической, ибо отстаивает человеческое право и способность господствовать над остальным миром и играть главенствующую роль в истории. Кроме Р. Декарта, можно привести в пример философию И. Канта, Г.В. Фихте в той мере, в какой *практическая* философия выдвигает тезис, согласно которому сущность субъективности состоит в факте волеизъявления, а конечная цель человеческой активности — в трансформации мира. Именно эта идея лежит в основе насилия, террора, которые сопровождают, как писала Арендт в своем «Эссе о Революции» (1985), становление современной метафизики. И, наконец, в-третьих, иллюстрацией особенности метафизики субъективности служит ницшеанская «воля к власти». Она символизирует обращение к воле самой по себе и «воле к власти», а не к счастью или свободе как конечной цели человеческого бытия. «Воля к власти» есть высшая форма современной метафизики, для которой главенствующей идеей является, согласно Хайдеггеру, достижение технического господства над миром.

В Новое время человек предстает в качестве «рационального животного», зависимо от техники, производства, которые в свою очередь, вместо того, чтобы служить средствами реализации властных амбиций человека, подчиняют его самого. Человек оказывается «заброшенным» в мир, испытывает при этом страх перед сущим, которое заключает в себе возможность смерти, и ужас перед бытием, а также постоянное чувство вины за собственную ничтожность.

Философские идеи Хайдеггера о технизации бытия остаются сегодня чрезвычайно актуальными. Если проследить эволюцию вопроса о гуманизме в современной французской философии, то следует особенно отметить посвященные этой теме научные споры о «Письме

о гуманизме». Один из наиболее последовательных сторонников и переводчиков Хайдеггера во Франции философ Ж. Боффре написал ему сразу после окончания Второй мировой войны, задав вопрос о возможностях реабилитации гуманизма «в Европе, опустошенной и разоренной войной и нацизмом». Хайдеггер ответил «Письмом о гуманизме» (1947), в котором утверждал, что проблема состоит в настойчивом стремлении возродить гуманизм, тогда как именно в нем кроется причина несчастий, выпавших на долю Европы.

Хайдеггеровский гуманизм сродни протагоровскому релятивизму, в котором человек есть мера всех вещей. Если действительно человек есть мера, то нет и не может быть никакого внешнего по отношению к нему универсума ценностей, смыслов и значений. Все изменяется и определяется именно человеком. В эпоху Нового времени существовала устойчивая система ценностей, внешняя по отношению к человеку и к обществу, позволяющая давать оценку отдельным человеческим поступкам, бытию и мыслям. Если же мы мыслим исключительно в релятивистской манере, очевидно, что мы больше не располагаем такой возможностью отсылки к идеалам и устойчивым смыслам. В этом состоит «подводный камень» антигуманизма.

Возврат к метафизике

Хайдеггер — критик классического рационализма, философии субъекта, начавшей свое развитие с Декарта и достигшей своего апогея в философии Канта. Именно об этом типе философской рефлексии он говорил в «Письме о гуманизме»: эти мыслители отказали человеку в независимости, автономии, ибо не ему в их концепциях принадлежит последнее слово. За человеком и над человеком оказывается Бытие. Согласно Хайдеггеру, «человек — это пастух Бытия»¹², человек должен заботиться о том, что его превосходит и что он называет Бытием¹³. Концепт «заботы» — принципиально важный для его философской системы и весьма перспективный для развития нравственно-этических парадигм. Известно, как уже после смерти Хайдеггера его философия пронизывала собой всю современную мысль в самых разных направлениях. Его идею человека как «пастуха Бытия», символизирующую разрыв с идеей централизации человеческой власти, можно найти практически во всех критиках современного прометеизма, т.е. идеи господства человека над природой. Основопологающий тезис этих критик состоит в признании человека лишь наблюдателем, а не господином над ней.

Фундаментальное произведение Хайдеггера «Бытие и Время» начинается с постановки вопроса о бытии и его проблематизации в современную эпоху. Эта работа стала новым этапом на пути развития феноменологии, которая из методологической концепции, отвергавшей всевозможные онтологические построения как дань метафизике,

постепенно трансформировалась в новую форму онтологического знания. В 1929 г. Хайдеггером были написаны работы «Кант и проблема метафизики» и «Что такое метафизика?», где осмысливалась и подвергалась деструктивной критике традиционная метафизика. Однако в том же году была написана другая работа «Введение в метафизику», появление которой стало документальным свидетельством онтологического характера философии Хайдеггера и «реабилитации» метафизики. Анализируя с позиций феноменологии различные интерпретации греческого мышления, Хайдеггер пришел к выводу, что в основе европейской метафизики лежало убеждение в том, что значением (способом бытия) сущего является его «наличность». Все же другие способы бытия оказываются редуцированными к ней. Современным европейским мышлением постепенно утрачивается первоначальный греческий опыт разнообразия значений бытия сущего, для восстановления которого требуется вновь поставить вопрос о бытии как таковом.

Особенность хайдеггеровской онтологии — это попытка десубстанциализировать бытие. Бытие понимается Хайдеггером как один из смыслов, который *Dasein* вкладывает в действительность. Поэтому вопрос о смысле бытия превращается в вопрос о сущем. Поскольку бытие понимается как процесс, то речь идет о «бытии чего-то», т.е. существует некий субъект этого процесса — сущее. Таким сущим является *Dasein*. *Dasein* — это своеобразный горизонт обнаружения всех видов бытия сущего, та раскрытость, в которой происходит самообнаружение сущего. Специфику бытия *Dasein* Хайдеггер усматривал в его трансцендирующей природе. Так, эк-зистирование, «выход за сущее», в сферу его обнаружения, значения, бытия, истины, является определяющим для понимания бытия *Dasein* как мировой раскрытости сущего. Собственно, аналитика такого эк-зистирования и лежит в основе фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Одна из важных черт бытия *Dasein* — это его историчность, которую можно рассматривать либо как темпоральную природу экзистирования *Dasein* в мире, либо как предопределенный способ отосланности к горизонту мира, — таково условие возможности «жизненного мира» (в терминах Гуссерля). Доступ *Dasein* к тотальному горизонту сущего определяется Хайдеггером как бытие-в-мире, до-онтологическое понимание единства всех видов бытия сущего. Онтология *Dasein* — фундамент для возобновления изучения вопроса о бытии. Хайдеггер писал, что его концепция «является той онтологией, которая приготавливает фундаментальный вопрос о бытии как бытии, она есть фундаментальная онтология»¹⁴. Феноменология дает возможность распознать «незащищенность», «открытость», «бытие», поэтому она стала для него способом доступа к тому, что служит предметом онтологии»¹⁵.

Ницшеизм Хайдеггера

Значение Хайдеггера для современной французской философии обусловлено во многом его вкладом в осмысление философии Ф. Ницше. Не будет преувеличением сказать, что современная рецепция произведений философа «великого подозрения» является опосредованной во многом именно их хайдеггеровским толкованием. Так, если до Хайдеггера ницшеанская философия понималась как синтез гениальных, но разрозненных идей и прозрений, то после его попытки вписать идеи Ницше в контекст европейской метафизики появилась возможность мыслить ницшеанскую философию как определенную систему. Более того, в ницшеанстве, по мнению Хайдеггера, все движение европейской метафизики обрело свое завершение. Именно в этом завершении, которое вскрывает всякий раз собственные основания метафизики, состоит значение философии Ницше. Хайдеггера не смущали ни радикальная критика со стороны Ницше в адрес платонизма и христианства, ни его радикализм по отношению ко всей предшествующей традиции, ни его «великое подозрение», поставившее под сомнение основание европейской культуры — божественное начало. Все эти «contre» и «анти» Хайдеггер резюмировал так: «Всякое „анти“ застревает в сущности того, против чего выступает»¹⁶. Правда, сомнительно, что среди ницшеведов найдется тот, кто согласится без оговорок и дополнений с хайдеггеровским прочтением Ницше.

Что же все-таки представляет собой это универсальное основание метафизики, которое Хайдеггер раскрыл в ходе изучения работ Ницше? Таковым является «дух мести», который определяет отношение человека к тому, что есть, т.е. к сущему¹⁷. «Дух мести» — это понятие, служащее для репрезентации сущего, фундаментального отношения человеческого бытия к тотальности сущего. Месть есть, говоря словами самого Ницше, «мщение: злопамятство воли ко времени и к его „было“»¹⁸. Злопамятство (ressentiment) выступает как опосредующее звено между «волей» и «временем». Эти понятия, согласно Хайдеггеру, присутствовали в христианской догматике, а в философской интерпретации наиболее отчетливо проявились у Лейбница, у которого воля наделялась атрибутами бытия как некая специфическая способность человека, фундаментальный способ понимания бытия сущего. В этом отношении и философия Ницше, где утверждается примат воли, является частью европейской метафизики.

Ницше говорил о «бессилии» этой воли против времени. «Так было», т.е. прошлое не только является одним из модусов времени, существующим наряду с «настоящим» и «будущим», оно олицетворяет, по Хайдеггеру, временность как таковую, т.е. постоянство ухода в прошлое. Очевидно, что это ведет к уничтожению, принижению всего временного, т.е. «сущего». Уже Платоном была высказана идея сущего как $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, т.е. не-сущего перед лицом основного атрибута бытия —

вечности. Вместе с тем рождаются вневременные структуры, такие как идеалы и ценности. Бытие именно в этом смысле было «высшей ценностью» для европейской метафизики.

Таким образом, в философии Ницше, по утверждению Хайдеггера, во-первых, впервые была выявлена скрытая от метафизики мотивация ее ценностей, таковой является *ressentiment* воли, а ее результатом – ценности и идеалы; во-вторых, факт «забвения» времени на протяжении всей истории европейской традиции. Хайдеггер поставил категорию времени в центр своей онтологической конструкции, а Ницше невольно создал такую метафизическую концепцию, которая символизировала «забвение» или «завершение» традиционной метафизики и, соответственно, «забвение» бытия.

Ницше задавался вопросом о том, что будет определять освободившееся от «духа мести» мышление? Таковым, по его мнению, должно быть принципиально новое отношение к времени и временности, чем и стала его идея «вечного возвращения того же самого». Хайдеггер предложил несколько возможных интерпретаций этой теории, однако в работе «Европейский нигилизм» (1967) он отдал предпочтение пониманию «вечного возвращения» как бытия «воли к власти». Если идеалы и ценности разоблачены, то необходимо придать новый смысл «земному», т.е. взять власть над ним. Но тогда воля более не основывается на неких трансцендентальных основаниях, а является воплощением вечного возвращения к самой себе¹⁹. В докладе, прочитанном 8 мая 1953 г. в Бремене, под названием «Кто такой Заратустра Ницше?» Хайдеггер говорил о принципиальной обусловленности воли временем и его «так было». Чтобы избавиться от «духа мести», воля должна отказаться от всего негативного в ней и утвердить временное, но для этого необходимо определить «местопребывание» прошлого. Однако как может прошлое пребывать? Только тогда, отвечает Хайдеггер, когда оно выходит за границы прошлого, т.е. когда прошлое и прошедшее возвращаются как то же самое²⁰. Прошлое, таким образом, бытийствует как «уход приходящности» и одновременно как постоянное напоминание о себе, т.е. постоянное возвращение в настоящее, дарующее всему идентичность. Именно в этом возвращении и человеческое бытие постоянно возвращается к тому, что его обуславливает, т.е. к сущему.

Различие и язык

Как сама философская концепция Хайдеггера, так и его интерпретация ключевых для ницшеанства моментов, обусловили большое внимание к его работам со стороны «поколения 60-х» во Франции, активно эксплуатирующего ницшеанские темы «генеалогии», «вечного возвращения», «*ressentiment*» и т.д. Однако говорить о возникновении целого течения «неохайдеггерианства» во Франции можно лишь

условно, поскольку ни Фуко, ни Деррида, ни Лакан, ни Делёз не были его прямыми наследниками. В работах Фуко, например, обнаруживается взаимодополняющее влияние идей Хайдеггера и Ницше; Лакан совместил в своей концепции интерпретацию психоанализа Фрейда и хайдеггеровскую «деконструкцию». Считается, что наибольшее влияние Хайдеггер оказал на концепцию различия Дерриды. Однако сам французский философ откровенно отказывался от этого «родства», приводя в качестве одного из аргументов то, что в концепции Хайдеггера «различие» носит онтологический характер, скорее, даже «онтико-онтологический»²¹ (различие между сущим и бытием), тогда как у него оно многопланово (сексуальное различие, этническое различие и т.д.)²², при этом Деррида не претендует на решение фундаментального философского вопроса о бытии. Он определяет «различие» как то, что «делает возможным представление о наличном бытии», однако «оно никогда не дается в реальности», а мыслится как то, что исчезает во всяком появлении²³. Однако идея появления как исчезновения была и у Хайдеггера в диалектике бытия и сущего. Иначе говоря, любое однозначное суждение, касающееся преемственности между этими концепциями, выглядит условным и не вполне обоснованным.

Категория различия используется Дерридой в том числе и в ходе критики идеи субъективности, такой, какой она представала в истории метафизики: метафизика наличного предполагала безграничное господство, а категория субъекта была одной из основных в этой метафизике. Традиционного субъекта отличала самоидентичность, тогда как концепция различия Дерриды лишает его этой привилегии. Идея различия, согласно которой, реальность не сводится к рациональному, — одна из основных в философии французских мыслителей, действительно дающая основание для поиска хайдеггеровских мотивов в их творчестве.

Общим для Хайдеггера и современных французских «антигуманистов» в их критике, направленной в адрес классической теории субъективности, было то, что они не имели своей целью отказаться от субъекта как ненужной, ни к чему не годной фикции. Напротив, уроки кантианства были хорошо усвоены французскими мыслителями, утверждающими необходимость субъекта и одновременно непреодолимость его мыслительных границ²⁴. Принципиальный момент состоит не в отрицании знания, а в отвержении возможности сведения бытия к области познания. И даже в теории морали «другой» не может рассматриваться лишь как элемент бытия, который необходимо в ходе познания интегрировать в систему знания, но как «иной субъект», имеющий собственные возможности и нуждающийся в распознавании.

Здесь важно упомянуть о влиянии представлений Хайдеггера о языке как о «доме бытия» на психолингвистическую концепцию

Ж. Лакана. Оно нашло выражение в том, что французский мыслитель рассматривал психику с позиции проявления в ней бессознательного, обладающего той же структурой, что и язык. Именно посредством языка реализуются коммуникативные связи между различными субъектами, которых разделяет «стена речи». И именно посредством речи осуществляется феномен узнавания одним субъектом другого субъекта. В герменевтике Хайдеггера можно найти истоки этой идеи, ибо немецкий философ утверждал необходимость для Dasein «быть истолкованным», а истолкованность — это проекция Dasein на языковое поле. Dasein представляет собой некую «дыру» в плоскости сущего, через которую «просвечивает» бытие. И потому Dasein выше сущего. Если бы оно не было истолковано, то не было бы «здесь-бытием», а стало бы чистым бытием — Sein. Иначе говоря, представление о себе Dasein получает от «других» посредством языка.

Dasein, согласно Хайдеггеру, должно рассматриваться в своей повседневности, в каждый конкретный момент своего существования и в конкретном месте пространства, поэтому оно событийно и ситуативно. Отсюда его фундаментальная черта — «бытие-в», причем Dasein постоянно выходит за свои пределы, вступая в отношения с самим собой в модусе наброска-проекции (Entwurf) самого себя на окружающий мир. Тем самым, «быть» и «вкладывать смысл» (набросок — акт смыслополагания, по Хайдеггеру) для него — одно и то же. Иначе говоря, язык служит истинным способом постижения бытия, ибо способы бытия есть смысловые связи Dasein, а мир — это саморазвивающийся текст.

Проблема понимания и языка возникла еще в «Прологоменах к истории понятия времени» (1925). Позднее уже в начале 1930-х гг. Хайдеггер рассматривал речь наравне с пониманием, т.е. понятие — это то, что всегда структурировано. Соотношение смысла и значения в речи хорошо отражено в известной формуле: «Навстречу значениям растут слова». Необходимость в речи, или словах, возникает тогда, когда есть недостаток в понимании. Как и Хайдеггер, Лакан фактически исходил из констатации «лишенности» бытия и призывал «пробиться» через этот мир, чтобы подойти к более глубокому его смыслу.

Отказ от метафизики и антигуманизм «философии 60-х»

Таким образом, главное значение хайдеггеровской онтологии для философии 1960-х состояло в задании направления критике устойчивых понятий, например, понятия универсального и теорий классической философии. Так, Фуко писал: «Генеалогия не противостоит истории... напротив, она противопоставляет метафизическому распространению идеальных значений»²⁵. Поэтому вряд ли можно говорить о «новой» метафизике Фуко, Делёза, Дерриды или Лакана. Вопрос о бытии по-прежнему оставался без ответа. Вместе с тем между фран-

цузскими философами и Хайдеггером существует немало различий. Так, например, в противоположность Хайдеггеру, Лакан исходит не из анализа повседневности, а из искусственно созданной аналитической ситуации. Она не имеет ничего общего с повседневностью, а создает искусственную структуру, позволяющую рассматривать различные феномены как изолированные. Что касается вопроса о бытии, то Лакан заменил его идеей «трех измерений» человеческой психики — «Реальное» — «Воображаемое» — «Символическое», в которой превалирует «символическое измерение». Кроме того, хотя между категорией символического у Лакана и теорией языка существуют некоторые взаимодопущения, все-таки «символическое» нельзя полностью отождествлять с языком или словом в концепции «Бытия и времени».

Следует подчеркнуть, что Хайдеггер в анализе *Dasein* избегал вопросов, которые могли бы привести его к метафизике или антропологии, в том числе идеи субъекта как такового. Критика традиционного «субъекта» могла разворачиваться вокруг возможности интерпретации жизни как существования, несравнимого со специфическим определением человеческой жизни как эк-зистирования: говорить о *Dasein* как о «субъекте» значило бы субстанциализировать его. На этом же основании Хайдеггер избегал таких понятий, как «душа», «сознание», «разум», «личность», «жизнь» и «человек». Хайдеггеровская аналитика *Dasein* не является ни «психологией», ни «философией жизни», ни «философией духа». Его деконструкция классической метафизики была направлена, главным образом, против абстрактного гуманизма, в частности, немецких романтиков.

В немалой степени благодаря феноменологии Э. Гуссерля и его критике психологизма, Хайдеггеру удалось проникнуть в суть витализма и историцизма. Если рассматривать психологию, историю как некие коды, определяющие человеческие поступки, то разница между человечностью и животностью, даже между человечностью и «вещностью», стирается. Отныне человек превращается в простую машину, алгоритм действия которой можно предсказывать почти со 100%-й вероятностью. Однако именно в способности выходить за рамки этой детерминации («свобода» у Канта, «трансценденция» у Гуссерля, «эк-зистирование» у Хайдеггера, «действие» у Арендт) кроется нечто, присущее именно *humanitas*, т.е. то, что отличает человека, его *Eigentlichkeit*.

Фуко указал на альтернативу гуманизму — «конец человека», — утверждая, что наше представление о нем есть не что иное, как интеллектуальная конструкция, тогда как на самом деле человек — всего лишь продукт игры различных структур, социальных и символических. Выйти из-под власти логоцентристского мышления эпистемы Нового времени можно только с помощью «деконструкции», разборки

до основания. Ее замысел состоял в том, чтобы она стала мышлением по ту сторону присутствия, логоса, *ratio*, метафизики, тождества и рациональной «контролируемости»²⁶. А Хайдеггер, предложивший философскую интерпретацию субъекта в контексте развенчания «иллюзий» модерна, дал толчок к развитию этой проблематики во второй половине XX в.

Общую для Фуко, Делёза, Лакана, Дерриды позицию выразил Лефор, когда определил метафизику как «лишенную различий во имя фантастических проектов тотального господства над миром, ставшим абсолютно прозрачным и подчиненным субъекту»²⁷. На практике их критика была направлена в адрес марксизма, который еще в 1950 – начале 1960-х гг. имел, казалось бы, прочные позиции во Франции.

В рамках, скажем, позиции Дерриды субъект вообще не в состоянии влиять на события, как на прошлые, так и на будущие. Неконтролируемость «событий смысла», которые занимают теперь место, ранее принадлежавшее метафизическому логосу, полностью и окончательно разоружает «субъекта истории» Маркса. Кстати, возвращаясь к вопросу о связи Хайдеггера с нацизмом, Деррида, оправдывая его политические взгляды, утверждал, что этот этап личной биографии немецкого философа имеет непосредственную связь с его «критической» философией. Так, в понятии ответственности Хайдеггер увидел «логоцентристскую категорию», — именно этим Деррида оправдывал хайдеггеровское молчание перед лицом Освенцима. В одной из своих поздних работ «О духе» (1992) французский мыслитель показывает, что Хайдеггер вообще вышел за пределы таких категорий, как «дух», «субъект» и «человек».

В целом, влияние Хайдеггера на французскую философию второй половины XX в. еще не до конца изучено. Очевидно лишь, что оно распространяется далеко за пределы круга его сторонников (Боффре и его ученики), а также оппонентов (Деррида и др.). И это влияние обусловлено тем, что Хайдеггер радикально пересмотрел как сами традиционные метафизические ценности, так и эффективность политических и социальных институтов, базирующихся на них. В этом контексте одной из основных фигур, в адрес которой Хайдеггер обрушил жесткую критику, был Гегель, в субъективной метафизике которого гуманизм достиг своей кульминационной точки. Хайдеггер тоже был, в определенной степени, гуманистом, тогда как Фуко, Делёз и другие представители «поколения 60-х», переосмысливая хайдеггеровскую онтологию, казалось, окончательно порвали с этой традицией.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. С. 2.
- ² Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. – Paris: Gallimard, 1960. P. 21. Note 1.
- ³ Sartre J.-P. Situations IX. – Paris: Gallimard, 1972. P. 83.
- ⁴ Много написано по этому вопросу и в самой Германии, и во Франции. Например, работы Х.-Г. Гадамера, Ж. Бюфре, М. Бланшо, Ж. Дерриды, О. Пеггелера, Э. Нольте, П. Бордо и других авторов, отражающих все многообразие позиций спора по этому вопросу.
- ⁵ Lacoue-Labarthe Ph. La fiction de politique. – Paris: Christian Bourgeois, 1987. P. 36.
- ⁶ Ferry L., Renaut A. Heidegger et les modernes. – Paris: Grasset, 1988. – P. 26.
- ⁷ См.: Gandillac M. de. Entretien avec Martin Heidegger // Les Temps modernes. 1945 – 1946. № 1. P. 713 – 716; Towarnicki A. de. Visite à Martin Heidegger // Les Temps modernes. 1945 – 1946. № 1. P. 717 – 724; Löwith K. Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger // Les Temps modernes. 1946. № 2. P. 346 – 360; Waelhens A. de. La philosophie de Heidegger et le nazisme // Les Temps modernes. 1947 – 1948. № 3. P. 115 – 127.
- ⁸ Отмечу также, что в Германии публикация 1935 г. «Введения в метафизику», в которой впервые прозвучала формула Хайдеггера «внутренняя истина и величие» национал-социализма, способствовала возникновению в 1953 г. весьма яркой дискуссии между Х. Левальтером, сторонником Хайдеггера, и молодым студентом Ю. Хабермасом.
- ⁹ В русском переводе книга вышла в свет в 2003 г. (см.: Бурдьё П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / пер. с фр. А. Бикбова. Серия «Идеологии». – М.: Практика, 2003).
- ¹⁰ Ferry L., Renaut A. La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain. – Paris: Gallimard. Coll. «Folio/essai», 1988. P. 16.
- ¹¹ J.-P. Sartre répond (entretien avec B. Pingaud) // Arc. 1966. № 30. P. 87 – 96.
- ¹² Brief über den «Humanismus». – Wegmarken; Klostermann, 1967. P. 162; Heidegger M. Lettre sur l'humanisme. – Paris: Aubier-Montaigne, 1964. P. 77.
- ¹³ Напомним, что в 1935 – 1936 гг. в философских воззрениях М. Хайдеггера произошел «поворот», прежде всего, в трактовке понятия «бытие»: бытие стало трактоваться им как имманентное человеку в том смысле, что человек не должен «выступать из себя» (экзистировать), а должен, напротив, возвращаться к себе, т.е. к бытию. Таким образом, речь идет не о внешней, а о внутренней трансценденции. Именно после этого «поворота» 1930-х гг. возникли новые темы в хайдеггеровской философии, в числе которых постижение бытия в его историчности. Речь идет о предпринятой Хайдеггером попытке создать философию событийной истории.
- ¹⁴ Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. 1992. № 3. С. 89.
- ¹⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. § 7.
- ¹⁶ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. С. 174.
- ¹⁷ Heidegger M. Qui est le Zarathustra de Nietzsche? // Heidegger M. Essais et conférences. – Paris, 1958. P. 129.
- ¹⁸ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. С. 123.

- ¹⁹ *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 66.
- ²⁰ *Heidegger M.* Qui est le Zarathustra de Nietzsche? P. 135 – 137.
- ²¹ *Derrida J.* Positions. – Paris: Minuit, 1972. P. 18.
- ²² «La Différence» – лекция, прочитанная Ж. Дерридой во Французском философском обществе 27 января 1968 г. Ее текст вошел в его книгу «Поля философии» (*Marges de philosophie*). – Paris: Minuit, 1972. P. 24 – 28.
- ²³ *Derrida J.* Marges de philosophie. P. 6.
- ²⁴ *Histoire de la philosophie politique / sous dir. de A. Renaut.* 5 volumes. V. 5. – Paris: Calmann-Lévy, 1999. P. 101.
- ²⁵ *Foucault M.* Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Hommage à Jean Hyppolite. – Paris: PUF, 1971. P. 146.
- ²⁶ Мы не будем углубляться в судьбы классической «рациональности» в постмодернистскую эпоху, однако оговоримся, что непосредственная связь между постмодернистской деконструкцией «рациональности» и темой субъекта, безусловно, существует. Рациональность, которая господствует над письмом (Деррида), в постмодерне более не порождается логосом. Она начинается с деконструкции значений, берущих свое начало в логосе, прежде всего, в понятии истины. В традиционной метафизике ни одно из определений истины не отделено от инстанции логоса. Естественно, что в постмодернистской философии, где главным методом является деконструкция, первым объектом деструкции является самосознающий субъект как агент логоса.
- ²⁷ *Ferry L., Renaut A.* Heidegger et les modernes. P. 30.

Аннотация

В статье анализируется рецепция хайдеггеровской метафизики и его критики субъекта в новоевропейской философии французскими философами поколения 1960-х гг. Специфика этой рецепции была обусловлена в немалой степени идеологическими предпочтениями Хайдеггера – члена национал-социалистической партии Германии, – который удивительным образом получил во Франции поддержку, прежде всего, среди «левых» интеллектуалов.

Ключевые слова: гуманизм, нацизм, тоталитаризм, субъект, метафизика.

Summary

This paper analyzes the reception of Heidegger's metaphysics and his critique of subject in modern philosophy by the generation of French philosophers of the 60s. The specifics of this reception were due in no small part to ideological preferences of Heidegger, a member of the National Socialist Party of Germany, who miraculously received support in France especially among the «leftist» intellectuals.

Keywords: humanism, nazism, totalitarism, subject, metaphysics.